Anne DAGUET-GAGEY
Université de Paris VIII - Saint-Denis

LE PROCÈS DU CHRIST DANS LES *ACTA PILATI*
Étude des termes et *realia* institutionnels, juridiques et administratifs*

L'auteur reprend les détails du procès du Christ, tels que les ont transmis les versions latine et grecque des Acta Pilati. Un point est d'abord fait sur le statut de Ponce Pilate, sa capacité à condamner à mort, le lieu où il rendait la justice à Jérusalem. Puis sont envisagés les différents temps de la procédure ayant finalement conduit le Christ à la croix, avec les singularités que les Acta Pilati *contiennent par rapport aux Évangiles canoniques : dépôt de la plainte par des Juifs hostiles (non conforme aux règles en vigueur), insistance sur l'accusation de magie, convocation du Christ par un* cursor *(et non par un* praeco*), entrée de Jésus dans le prétoire, accompagnée de l'épisode des enseignes qui fléchissent, débats opposant les Juifs hostiles à Pilate et plus largement les Juifs entre eux (à propos du prosélytisme), sentence finale prononcée par un Pilate désireux de sauvegarder l'ordre public. Des termes (latins ou grecs) employés par le narrateur, il ressort que les* Acta Pilati *ne peuvent avoir été rédigés que dans le courant du IV^e^ s., peut-être par un lettré ; les destinataires de ce récit ne peuvent être clairement identifiés, mais ce texte a tout de la littérature de propagande : c'est une invitation à la conversion.*

The author reviews the details of the trial of the Christ, as transmitted by the latin and greek version of the Acta Pilati. *In the first place, the status of Ponce Pilate is studied, as well as his capacity to sentence to death, the place in Jerusalem where he would deliver the sentences. Then the various steps of the proceedings which led eventually the Christ to the cross are reviewed, including the peculiarities that the* Acta Pilati *contain as opposed to the canonical gospels : legal proceeding by hostile Jews (this is not consistent to the rules then prevailing), insistence on the charge of magic, convocation of the Christ by a* cursor *(and not by a* praeco*), entrance of Jesus in the praetorium together with the story of the flagging Standard-bearers, debates opposing hostile Jews to Pilate and Jews between themselves (especially on the topic of proselytism), final sentence ordered by Pilate who wants to maintain public order. From the words (Latin or Greek) used by the narrator, one sees that the* Acta Pilati *have got to be written during the fourth century, possibly by a scholar ; the addressees of this narration cannot be clearly identified, however, this text is part of a propaganda literature : it is a invitation to conversion.*

Apocrypha 16, 2005, p. 9-34

Il n'y a pas que dans les écrits des historiens du monde romain, sur les monuments, les inscriptions ou encore les papyrus que l'on peut engager la chasse aux *realia*, à ces détails qui nous rendent plus vivants la vie quotidienne ou les cadres politiques et institutionnels des habitants de l'Empire. Nous nous proposons de traiter, dans le cadre de cette étude, des réalités qui se cachent dans les *Acta Pilati* et qui concernent principalement les structures administratives et juridiques de la Judée, au temps des débuts du christianisme. C'est plus particulièrement dans les onze premiers chapitres de cet ouvrage qu'on peut les trouver, c'est-à-dire dans la partie qui relate le procès du Christ[1]. Il n'échappera pas que ces *Acta Pilati* ont été rédigés bien après les événements relatés, et c'est précisément l'un des intérêts essentiels de cette traque aux mots et aux réalités juridiques et administratives que de permettre de progresser dans la datation de l'ouvrage, à défaut de pouvoir identifier avec certitude ses destinataires.

I: PONCE PILATE, FONCTIONNAIRE DE L'EMPIRE

Nous commencerons par quelques rappels concernant le personnage de Pilate, l'une des principales figures d'un récit dans lequel le Christ pourrait à première vue paraître singulièrement en retrait.

Pontius Pilatus fut préfet (ἔπαρχος) – et non procurateur (ἐπίτροπος) – de Judée entre 26 et 36 ap. J.-C.[2]; son titre avait une connotation militaire marquée et rappelait qu'il avait reçu

---

* Cet article est la version remaniée d'une communication faite dans le cadre chaleureux des rencontres de l'AELAC (Dôle, 25-26 juin 2004). Il s'est enrichi des discussions qui l'ont suivie. Nous tenons à remercier ceux qui nous ont aidée dans ce travail, tout particulièrement M. Jean-Daniel Dubois et Rémi Gounelle. Qu'ils trouvent ici l'expression de notre sincère gratitude.

1. Nous nous sommes appuyée, pour cette étude, sur l'édition que C. von Tischendorf a donnée de la recension grecque (*Evangelia apocrypha*, Leipzig, 1876), sur celle de H.C. Kim, *The Gospel of Nicodemus*, Toronto, 1973, qui reproduit le texte de la recension latine A (la plus ancienne et la plus répandue) et sur la traduction française et l'introduction réalisée par R. Gounelle et Z. Izydorczyk (*L'Évangile de Nicodème*. Introduction, traduction et notes par R. Gounelle et Z. Izydorczyk, Turnhout, 1997. Nous utilisons la nouvelle numérotation proposée dans cet ouvrage). Nous avons également consulté la traduction donnée par F. Quéré de la recension grecque A (*Évangiles apocryphes*. Réunis et présentés par F. Quéré, Paris, 1983).

2. *Prosopographia Imperii Romani saec. I. II. III*, ed. L. Petersen, K. Wachtel, Berlin, 1998 (= PIR^2), P 815.

une délégation de pouvoir de l'empereur; c'est d'ailleurs ce dernier, à savoir Tibère, qui le nomma à ce poste, et plus tard le révoqua, comme le rappelle le texte au chap. 5, 2: *Numquid non constituit eum Caesar super dignitatem istam*/οὐ κατέστησεν αὐτὸν ὁ Καῖσαρ ἐπὶ τους ἀξιώματος τούτου. Pilate était chevalier romain et agissait en Judée en qualité, non de magistrat, mais de fonctionnaire, représentant du pouvoir central. Il est bon d'insister sur cette qualité de fonctionnaire, sur laquelle nous reviendrons plus loin[3]. Retenons seulement qu'en tant que fonctionnaire de rang équestre, Pilate n'avait pas droit aux insignes qui étaient traditionnellement ceux des magistrats de rang sénatorial ou du moins de certains d'entre eux (la chaise curule, les licteurs et les faisceaux). Il portait, en revanche, les insignes propres à son ordre: l'angusticlave, l'étroite bande d'étoffe de couleur pourpre cousue sur sa tunique, l'anneau d'or à l'annulaire de la main gauche, la trabée (lorsque ses fonctions avaient une référence militaire, ce qui n'est pas le cas dans ce récit).

Le préfet de Judée, contrairement à ce qu'on lit souvent, ne dépendait pas *stricto sensu* du légat d'Auguste propréteur, gouverneur de la province voisine de Syrie, une province dirigée par un sénateur de rang consulaire, résidant à Antioche, et sur le territoire de laquelle stationnaient en permanence quatre légions[4]; le préfet de Judée, nommé par l'empereur, administrait sa province indépendamment du légat de Syrie et n'avait de comptes à rendre qu'à l'empereur; le légat n'intervenait en Judée que lorsqu'il était manifeste que le préfet ne pouvait conduire une opération avec les forces dont il disposait, lesquelles n'avaient rien de comparable avec celles de Syrie. Il lui arrivait aussi d'être sollicité par les Juifs eux-mêmes, lorsqu'un gouverneur de Judée commettait des exactions; en théorie, si ce n'est en pratique, les deux gouverneurs étaient indépendants l'un de l'autre. Si le légat de Syrie disposait du droit du glaive (*ius gladii*), qui lui permettait de condamner à la peine capitale des soldats citoyens romains (mais non des civils), tel n'était pas le cas du préfet de Judée; dépourvu d'un tel pouvoir, ce dernier ne pouvait librement condamner à la peine capitale que des pérégrins[5]; lorsqu'il avait affaire à des citoyens romains, il lui fallait impérativement en référer à l'empereur.

Pilate résidait habituellement à Césarée Maritime, chef-lieu de la province de Judée, mais il se rendait régulièrement à Jéru-

---

3. Voir *infra*, p. 22.
4. J.-P. Lémonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée. Textes et monuments*, Paris, 1981, p. 60-71.
5. *Idem, ibid.*, p. 74-79.

salem, notamment à l'approche de la Pâque juive. Dans la première partie des *Acta Pilati*, aucune indication de lieu n'est clairement donnée; la réponse faite par le messager de Pilate en 1, 3 (*quando misisti me Hierossolimam ad Alexandrum*/ὅτε με ἀπέστειλας εἰς Ἱεροσόλυμα πρὸς τὸν Ἀλέξανδρον), « quand tu m'as envoyé à Jérusalem auprès d'Alexandre... », pourrait donner à penser que le procès se déroule ailleurs que dans la Ville Sainte; toutefois, la suite du texte (notamment la sentence de condamnation qui fait allusion au jardin où le Christ a été arrêté et le passage concernant Joseph d'Arimathie)[6] ainsi que les nombreuses références qui sont faites tout au long du récit à Anne et Caïphe, grand-prêtres en fonction au moment du procès du Christ, incitent à préférer Jérusalem. Dans la Ville Sainte, les études portant sur les Évangiles canoniques privilégient le palais d'Hérode à la forteresse Antonia; lorsqu'il montait à Jérusalem, c'est là, en effet, que le préfet résidait, dans ce que Philon d'Alexandrie appelle le "palais des procurateurs" (ἐν οἰκίᾳ τῶν ἐπιτρόπων)[7], qui dominait l'ensemble de la cité. Il n'y a guère de raison de penser qu'il en va autrement dans les *Acta Pilati*. Quand le narrateur parle du prétoire, c'est-à-dire du lieu où le gouverneur exerce ses fonctions et où il rend notamment la justice, c'est sans doute au palais d'Hérode qu'il pense; mais ce détail n'importe guère pour la compréhension et la cohérence du récit.

En ce qui concerne la date à laquelle le procès du Christ s'est tenu, les prologues des versions grecque et latine donnent des indications divergentes: le texte latin édité par H. C. Kim fournit comme date la 18e année de Tibère, qui renvoie à la période août 31-août 32, sous le consulat de Rufinus (ou Rufus) et Rubellio (*consulatu Rufini et Rubellionis*); le texte précise aussi qu'Hérode Antipas, fils d'Hérode le Grand, régnait sur la Galilée depuis dix-huit ans, ce qui reporte aux années 15-16, et qu'on était dans la deuxième année de la 202e Olympiade, soit en 30-31; les incohérences du texte latin sont donc multiples. Le texte grec édité par Tischendorf, pour sa part, date le procès de la 15e année de Tibère, ce qui reporte à la période août 28-août 29, Hérode régnant depuis dix-huit ans; on était alors dans la 4e année de la 202e Olympiade, soit en 32-33, ἐν ὑπατεία Ῥούφου καὶ Ῥουβελλίωνος; on note donc aussi des incohérences dans le

---

6. *Acta Pilati*, 9 et 12-15.

7. Philon d'Alexandrie, *Legatio ad Caium*, 306. Flavius Josèphe, *Bell. Iud.*, 2, 301, confirme ce lieu de résidence: « Florus prit son quartier au palais royal; le lendemain, il fit dresser devant cet édifice un tribunal où il prit place ».

texte grec, à une nuance près : les fastes consulaires donnent, en effet, pour l'année 29 les consuls L. Rubellius Geminus et C. Fufius Geminus[8] ; on ne peut exclure qu'il s'agisse de ceux mentionnés dans les *Acta Pilati*, d'une manière quelque peu déformée. Il faudrait donc en conclure que sur ce point précis, le texte grec est plus juste que le texte latin ; le 8 des calendes d'avril, soit le 25 mars de l'an 29, Tibère était bien dans sa 15e année de règne et les consuls entrés en fonction le 1er janvier étaient Rubellius Geminus et Fufius Geminus. On note de toute façon une divergence avec l'année 30, habituellement proposée pour ce procès sur la base des textes canoniques. On remarque, enfin, la mention qui est faite d'Hérode Antipas, tétrarque de Galilée et de Pérée depuis le printemps 4 av. J.-C. ; cette mention peut s'expliquer d'une part par l'origine galiléenne de l'accusé, Jésus de Nazareth ; en cela, le narrateur s'inspire de l'*Évangile de Luc*, qui évoque une comparution du Christ devant Hérode, « qui se trouvait, lui aussi, à Jérusalem en ces jours-là » (23, 7). Mais cette mention s'explique aussi par le fait que, dans le récit de Luc, Hérode conforte d'une certaine façon le constat d'innocence de Pilate[9] ; et l'évangéliste de conclure : « Hérode et Pilate devinrent deux amis, d'ennemis qu'ils étaient » (23, 12). Or, c'est ce même constat d'innocence que fait Pilate dans les *Acta Pilati*, et c'est à cette même conclusion que le narrateur veut conduire son lecteur ; il n'était donc pas inutile de mentionner ceux qui, dans les textes canoniques, si ce n'est dans la réalité historique, avaient su se montrer favorables au Christ.

---

8. A. Degrassi, *I Fasti consolari dell'impero romano dal 30 avanti Cristo al 615 dopo Cristo*, Rome, 1952, p. 9 ; cf. Tacite, *Ann.*, 5, 1 ; Tertullien, *Adu. Iud.*, 1, 1.

9. Hérode reçoit le Christ avec curiosité, ayant entendu parler de lui et des miracles qu'il accomplissait (23, 8) ; devant le silence obstiné de Jésus, Hérode devient ironique et méprisant ; il décide alors de le renvoyer à Pilate, sans pour autant avoir établi sa culpabilité (23, 11). Ce dernier refuse dans un premier temps de le reconnaître coupable de crimes ; « Hérode non plus, ajoute-t-il, puisqu'il nous l'a renvoyé ». C'est en cela qu'Hérode conforte le constat d'innocence de Pilate. On peut s'étonner, dans ces conditions, que le narrateur des *Acta Pilati* n'insère dans son récit aucune comparution du Christ devant Hérode. Mais ce dernier avait eu, aux dire de Luc, une attitude ambiguë, où se mêlaient tout à la fois curiosité, mépris, moquerie et refus lâche de trancher ; le narrateur a pu, pour cette raison, renoncer à faire comparaître le Christ devant Hérode.

II: LE PROCÈS DU CHRIST

Venons-en au procès lui-même, et tout d'abord à la procédure suivie.

La procédure

Le procès, ou plutôt la parodie théâtrale de procès présentée dans les *Actes de Pilate*, suit en apparence les règles de la *cognitio*, ou procédure extraordinaire (*extra ordinem iudicum*), qui se déroule en une seule étape, contrairement à la procédure formulaire qui comprend deux temps (auprès du magistrat qui dit le droit puis auprès du juge et des jurés qui tranchent); accusateurs et accusé se retrouvent devant une seule personne, qui dit le droit et remplit en même temps les fonctions de juge. Le procès met aux prises des pérégrins, hommes libres dépourvus de la citoyenneté romaine: c'est bien sûr le cas du Christ; c'est très probablement aussi le cas des divers accusateurs juifs qui apparaissent dans le cours du procès. Celui-ci, soulignons-le, s'apparente plutôt à une parodie: le juge est tout sauf impartial, les membres de son *officium* ne le sont pas davantage, les accusateurs sont divisés et leur accusation évolue au fil du procès; durant toute cette procédure, si l'on s'en tient à un premier niveau de lecture et conformément à la tradition canonique, le Christ apparaît comme très en retrait, comme un acteur presque secondaire; au centre du procès, de la scène pourrait-on dire, figurent Pilate, dont la sympathie pour la cause du Christ est évidente, et plus encore les Juifs, dont les divisions occupent une grande partie des débats.

L'accusation (1, 1)

Les *Acta Pilati* commencent véritablement avec le dépôt de la plainte par les Juifs, qui viennent trouver Pilate. Il s'agit d'une accusation portée collectivement par un groupe de Juifs, desquels dix hommes se détachent, avec, à leur tête, Caïphe, grand-prêtre alors en fonction, et Anne son beau-père. Un certain nombre d'entre eux ont des noms hellénisés, mais on ne peut guère en dire davantage.

L'accusation, telle qu'elle est formulée à ce stade, consiste à reprocher au Christ de se dire fils de Dieu, de violer le Sabbat et de vouloir détruire la Loi; rien que de très conforme à la tradition canonique. Le premier élément de l'accusation était d'une gravité extrême puisqu'il existait déjà dans l'Empire un fils de dieu, un *diui filius*, qui n'était autre que l'empereur, Tibère, fils adoptif (depuis 4 ap. J.-C.) d'Auguste divinisé, lui-même fils du divin Jules César. Les Juifs accusent donc le Christ non pas tant

de vouloir attenter à la personne de l'empereur que de prétendre la concurrencer en Judée. En se prétendant fils de Dieu et roi, le Christ commettait un acte de rébellion contre l'empereur et sa fonction. Il tombait par conséquent sous le coup du *crimen maiestatis*[10], passible de mort ou, à tout le moins, du bannissement à perpétuité (c'est, dit en termes juridiques, l'interdiction du toit, de l'eau et du feu); l'accusation était donc en soi particulièrement grave; elle l'était d'autant plus que les procès de lèse-majesté se sont multipliés précisément sous Tibère; en outre, le Christ, accusé de se prétendre fils de Dieu, était sacrilège, puisque la personne de l'empereur était qualifiée d'Auguste, c'est-à-dire qu'elle était dotée d'une force d'origine divine; elle était de plus inviolable et sacrée du fait de la puissance tribunicienne dont le prince était revêtu[11]. On ignore si le narrateur, en mettant cette accusation dans la bouche des Juifs, avait en tête ce sens, disons plus politique, de la formule "fils de Dieu" ou s'il l'invoque avec la seule connotation religieuse et blasphématoire qu'elle a traditionnellement dans les évangiles canoniques. Il n'est pas impossible qu'il ait songé aux différentes manières d'entendre l'expression.

Ces premières accusations pouvaient en elles-mêmes suffire, mais le narrateur, à ce stade du récit et de la procédure, montre que les Juifs glissent sur cette accusation pour s'arrêter sur une autre, également grave: celle de magie, que l'on trouve aussi fréquemment dans les *Actes des Apôtres* apocryphes[12]. Le grec

---

10. Sur ce délit, voir Theodor Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Berlin, 1899 = *Le droit pénal romain*, trad. J. Duquesne, Paris, 1907, t. 2, p. 233-236; 287-293; R.A. Bauman, *The Crimen Maiestatis in the Roman Republic and Augustan Principate*, Johannesburg, 1967, p. 266-292; Rosario de Castro-Camero, *El Crimen Maiestatis a la Luz del Senatus Consultum de Cn. Pisone Patre*. Sevilla, 2000, p. 39-44.

11. Sur le Christ, accusé de se dire fils de Dieu, voir É. Nodet, *Le fils de Dieu. Procès de Jésus et Évangiles*, Paris, 2002, particulièrement le chap. III, « Contexte juif et fils de Dieu », p. 147-235. L'auteur s'intéresse à deux hymnes, d'époque hérodienne, conservés dans le rouleau des *Hymnes* et le *Rouleau de la guerre* de Qumrân (1QH et 4QMa), où l'orant affirme son rang divin, ainsi qu'aux *Oracles d'Hystaspès*. Ces textes témoignent d'un débat autour du règne d'Auguste et des espérances messianiques. L'auteur s'intéresse aussi aux mentions de l'expression "fils de Dieu", dans la Bible: les fils de Dieu sont tantôt les anges peuplant le monde céleste, tantôt les justes adoptés par Dieu. Dans la tradition juive, rabbinique ou non, le thaumaturge est également appelé fils de Dieu, mais le véritable fils de Dieu sera le Messie.

12. G. Poupon, « L'accusation de magie dans les Actes Apocryphes », dans F. Bovon *et al.*, *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, 1981, p. 71-93.

emploie le terme γόης, traditionnel pour parler d'un magicien et notamment d'un charlatan vivant d'expédients et de bohème; le latin possédait le terme *magus*, qui, assez tôt (depuis Trajan) avait pris un sens péjoratif, désignant le mauvais magicien aux pouvoirs occultes et redoutables; mais l'expression qui est employée dans les *Acta Pilati* est celle de *maleficus*; *maleficus est*, dit le texte, adjectif qui désigne clairement un personnage malfaisant, le mauvais magicien, le sorcier, qui use de charmes à des fins pernicieuses; ce terme est intéressant, car il fait son apparition, sous forme de substantif, dans la terminologie juridique puis dans la littérature au IV^e^ s., comme l'a noté Th. Mommsen dans *Le droit pénal*[13]. Ce terme est donc un indice qui plaide en faveur d'une version latine des *Acta Pilati* remontant au plus tôt au début du IV^e^ s.

Dans l'*Évangile de Matthieu* (27, 63), les Juifs accusent le Christ d'être un imposteur, un vagabond, un charlatan (ὁ πλάνος/*seductor*); l'accusation paraît nettement moins accablante que dans les *Acta Pilati*, où le Christ est explicitement accusé de magie, de sorcellerie, laquelle a toujours été rangée parmi les crimes les plus graves, passibles de mort[14]; c'est aussi l'un des plus anciens, qui figure déjà dans la loi des XII Tables.

On doit s'interroger sur les raisons de cet accent mis par l'auteur sur l'accusation de magie, qui n'est pas en soi nouvelle, mais qui, par rapport aux Évangiles canoniques, est particulièrement développée. Il est possible d'en identifier trois, qui correspondent à des niveaux de lecture du texte différents: il se peut, tout d'abord, que l'auteur fasse implicitement référence à des

---

13. Th. Mommsen, *Droit pénal*, 2, p. 357, n. 5. Voir D. Grodzynski, « Par la bouche de l'empereur. Rome IV^e^ siècle », dans *Divination et rationalité*, Paris, 1974, p. 267-294, particulièrement l'Appendice, *maleficus/maleficium*, p. 292-294. *Maleficus* désigne dans la littérature latine celui qui fait le mal et *maleficium*, le méfait. *Maleficium* désigne aussi la nocivité de la nature, contenue dans certaines eaux et herbes, dans les animaux et les astres; ainsi s'est fait le glissement sémantique vers le sens de magie. À partir du II^e^ s., *maleficus* et *maleficium* renvoient explicitement à des pratiques magiques. Au II^e^ s., notamment chez Apulée, *maleficus* et *magicus* sont synonymes; c'est dans le *Code Théodosien* qu'on trouve exprimée la distinction entre *magus* et *maleficus* (employé comme substantif): le *maleficus* est ainsi appelé par le peuple (*uulgus*), du fait de l'ampleur de son forfait; voir par exemple *Code Théodosien (=CTh*), 9, 16, 4; *Code Justinien* (= *CJ*), 9, 18, 5, 25 janvier 357: *Chaldaei ac magi et ceteri, quos maleficos ob facinorum magnitudinem uulgus appellat...*; *CTh*, 9, 16, 6 (5 juillet 358). Les attestations juridiques ne sont pas antérieures au milieu du IV^e^ s. Le *maleficus* est donc un magicien supérieur, un véritable sorcier; cette définition se retrouve chez Jérôme (*In Dan.*, 2, 2) et chez Augustin (*De ciu. Dei*, 10, 9).

14. E. Massoneau, *Le crime de magie et le droit romain*, Paris, 1934.

sénatus-consultes des débuts du règne de Tibère (16 ou 17 ap. J.-C.), qui chassèrent de Rome les astrologues et autres magiciens ainsi que toute personne s'adonnant à la divination[15]; accuser le Christ de sorcellerie le mettait par conséquent sous le coup d'une législation récente. Mais l'on peut aussi expliquer l'accent donné à cette accusation en mettant celle-ci en rapport avec la législation promulguée dans le courant du IV^e^ s. contre la magie[16]; de fait, on connaît toute une série de lois, publiées sous Constantin puis dans les années 350 et les décennies suivantes, contre la magie noire, les cérémonies nocturnes, les incantations, les maléfices, l'astrologie; elles sont au nombre de douze dans le *Code Théodosien*, réunies sous le titre *De maleficis et mathematicis et ceteris similibus* (*CTh*, 9, 16, 1-12)[17]; on sait par ailleurs, par Ammien Marcellin notamment[18], qu'à partir de 368, les procès de magie intentés à des membres de l'aristocratie romaine se sont multipliés[19]. Cette accusation visant à faire du Christ un être *maleficus*, avait donc une résonance particulière pour un lecteur du IV^e^ s.; ce dernier savait quelles pouvaient être les conséquences juridiques d'une telle accusation, qui comptait en droit romain parmi les six délits les plus graves (avec le crime de lèse-majesté, l'homicide, l'empoisonnement, l'adultère et le viol)[20]. L'insistance donnée à cette accusation constitue un argument supplémentaire en faveur d'une date de

---

15. Ulpien, *Coll.*, 15, 2, 1; Suétone, *Tib.*, 36; Tacite, *Ann.*, 2, 32; Dion Cassius, 57, 15, 7-8; Th. Mommsen, *Droit Pénal*, 3, p. 193.

16. Voir D. Grodzynski, *loc. cit*. Voir aussi P. Brown, « Sorcery, Demons and the Rise of Christianity: from Late Antiquity into Middle Ages », dans *Religion and Society in the Age of St Augustine*, Londres, 1970, p. 119-146.

17. Notamment *CTh*, 9, 16, 1 et 2 (319), contre les haruspices; *CTh*, 9, 16, 4 (357), contre les haruspices, les *mathematici*, les *Chaldaei* et les *malefici*; *CTh*, 9, 16, 6 (358), contre les *magi* et autres *malefici*; *CTh*, 9, 16, 12 (409), contre les *mathematici*. Magie et divination sont punies de mort, sauf durant la période 319-357, où seule l'haruspicine privée mène à la mort; à partir de 357, la répression se fait plus dure: magiciens, devins et autres *uates* sont tous condamnés à mort. L'affaire priscillianiste témoigne de ce durcissement de la part des autorités; Priscillien, évêque d'Avila et instigateur d'un mode de vie ascétique, se fit soupçonner de pratiques suspectes; il comparut en 383 devant le préfet du prétoire des Gaules, accusé de sorcellerie et de manichéisme. Ayant reconnu des pratiques relevant de la magie nocturne, il fut emprisonné puis, à l'issue d'une nouvelle enquête, exécuté. Sur cette affaire, voir l'*Histoire du christianisme*, t. 2: *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, 1995, p. 412-434.

18. H. Funke, « Majestät und Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 10, 1967, p. 145-175.

19. Ammien Marcellin, *Historiae*, 28, 1.

20. La conclusion de G. Poupon à propos de l'accusation de magie et de sa réfutation implicite dans les Actes apocryphes nous semble intéressante et

rédaction tardive, remontant au plus tôt au règne de Constantin.

Une troisième raison peut être avancée. Il ne saurait échapper que, dans ce récit, l'objectif final du narrateur est de disculper le Christ de toutes les accusations dont les Juifs qui lui sont hostiles le chargent; concernant celle de magie, les tests qui sont effectués dans la suite du récit, avec les enseignes militaires notamment, de même que l'intervention de la femme de Pilate, sont là pour démontrer *in fine* sa nullité; il faut en quelque sorte lire ce texte à travers les lignes, ou encore en faire une lecture en creux; en choisissant d'insérer dans son récit ce développement sur la sorcellerie supposée du Christ, le narrateur, tout en s'effaçant derrière les accusateurs juifs, veut, en réalité, laver le Christ de cette accusation et convaincre ses lecteurs de son innocence; ce texte, on le voit, prend des allures de littérature de propagande, comme s'il était destiné à aider à la conversion de lecteurs juifs ou païens, et en l'occurrence aux Juifs qui se reconnaîtraient dans le groupe des douze, qui manifestent au fil du récit une certaine bienveillance à l'égard du Christ.

Ayant exposé à Pilate le contenu de leurs griefs, c'est-à-dire ayant déposé leur plainte, les Juifs lui demandent de faire comparaître Jésus (1, 2); le texte grec dit: ἀξιοῦμεν τὸ σὸν μέγεθος, ὥστε αὐτὸν παραστῆναι τῷ βήματί σου καὶ ἀκουσθῆναι; le latin dit ceci: *Precamur magnitudinem tuam ut eum iubeas adstare ante tuum tribunal et audire* (« nous prions Ta Grandeur d'ordonner qu'il comparaisse devant ton tribunal et qu'il soit entendu »). La manière dont les Juifs s'adressent à Pilate est intéressante; ils le gratifient, dans le texte latin, du titre de *Magnitudo tua*, qui n'est pas l'appellation habituellement utilisée pour s'adresser à un gouverneur; *Dominus* (Κύριος) est plus couramment usité[21]; *magnitudo* apparaît dans les textes juridiques à partir du milieu du IV^e^ s.; son équivalent grec τὸ μέγεθος τινος ou τὸ σόν μέγεθος, qui apparaît ici dans le texte grec, est

---

pourrait s'appliquer aussi aux *Acta Pilati* : « Cette préoccupation constante dans nos Actes anciens de réfuter implicitement l'accusation de magie nous amène à nous poser une question. Est-ce que de tels récits s'adressaient uniquement à des lecteurs chrétiens? Ne remplissaient-ils pas aussi la fonction de littérature de propagande? Si leurs auteurs ont soin de disculper les apôtres du crime de magie, ce n'est pas seulement, nous semble-t-il, pour conforter dans leur foi les chrétiens impressionnés par les insinuations de leurs ennemis, mais encore pour convertir des lecteurs juifs ou païens en détruisant l'image caricaturale qu'ils se faisaient des hérauts de la nouvelle religion » (p. 85).

21. En 1, 3, d'ailleurs, dans la version grecque, le messager s'adresse à Pilate en l'appelant κύριε ἡγεμών.

attesté à partir de la seconde moitié du III^e s.[22]; cette appellation plaide donc de nouveau en faveur d'une date de rédaction tardive des *Actes de Pilate*.

Les Juifs demandent à ce que le Christ comparaisse *ante tuum tribunal* / παραστῆναι τῷ βήματί; comme Th. Mommsen, dans son article sur les *Acta Pilati*, l'avait à juste titre remarqué[23], l'auteur, en employant les termes, *tribunal* / βῆμα, puis, au § 6 *praetorium* / πραιτώριον[24], témoigne de son ignorance des pratiques judiciaires romaines; un tribunal au sens propre du terme ne peut, en effet, se trouver qu'à l'extérieur et non à l'intérieur du prétoire. Le tribunal consiste en une estrade permettant au juge, représentant du pouvoir impérial, d'avoir une position dominante; il y a donc ici des incohérences révélatrices de l'ignorance de l'auteur.

La convocation du Christ (1, 2)

Pilate accède à la requête des Juifs et accepte de faire comparaître Jésus, dont on ne sait précisément, à ce stade du récit, ni s'il a été précédemment arrêté, s'il a comparu devant le Sanhédrin, ni même où il se trouve[25]; Pilate lui envoie un messager pour l'inviter à se rendre au prétoire, c'est-à-dire au Palais d'Hérode: le texte latin emploie le terme *cursor* pour désigner ce messager, terme que la version grecque se contente de retranscrire littéralement (ὁ κούρσωρ), alors qu'il existe en grec des termes pour désigner un messager: ἄγγελος, bien sûr, et πτεροφόρος[26]; le fait que le terme latin ait été ainsi transcrit en grec ne saurait plaider en faveur d'une composition originelle des *Acta Pilati* en latin; il est aujourd'hui bien établi que nombre de termes latins, relevant notamment du vocabulaire administratif, ont été fréquemment et durablement employés par les écrivains hellénophones, qui se sont contentés de les translittérer[27].

---

22. *P. Oxy*, 2107, 8: ἐπὶ τὸ μέγεθος αὐτοῦ (262 ap. J.-C.); *CTh*, 12, 6, 5 (365 ap. J.-C.); 10, 23, 1 (= *CJ*, 11, 13; 369 ap. J.-C.); 8, 5, 52 (393); 8, 5, 62 (401).

23. Th. Mommsen, « Die Pilatus-Acten », *Zeitschrift für die neutestamentische Wissenschaft*, 3, 1902, p. 198-205 (= *Gesammelte Schriften*, 3. *Juristiche Schriften*, Berlin-Dublin-Zürich, 1965², p. 423-430).

24. Sur la translittération en grec de termes latins, voir *infra*, n. 27.

25. On apprend en 9, 5, au moment où la sentence de condamnation est prononcée, que Jésus a été précédemment arrêté dans un jardin, c'est-à-dire au Mont des Oliviers; les auteurs de l'arrestation ne sont pas mentionnés.

26. Voir Plutarque, *Othon*, 4, qui emploie ce terme pour désigner un courrier impérial.

27. Voir sur ce point H. Zilliacus, « Das lateinische Lehnwort in der griechischen Hagiographie », *Byzantinische Zeitschrift*, 37, 1937, p. 302-344 et H. et R. Kahane, « The Western Impact on Byzantium: The Linguistic Evi-

Les *cursores* faisaient partie du personnel subalterne de l'administration impériale; il s'agissait d'esclaves ou d'affranchis impériaux (*cursores Caesaris*), groupés en collèges[28]. L'empereur disposait de tels messagers, tout comme les hauts fonctionnaires de l'administration, et parmi eux les gouverneurs de provinces. Un particulier aisé pouvait aussi disposer de ses propres *cursores*. Le terme *cursor* est fréquemment employé sous le Haut-Empire, chez Sénèque, Martial, Suétone ou encore Pline le Jeune. G. Boulvert, dans son ouvrages sur *Esclaves et affranchis impériaux sous le Haut-Empire romain*[29], les décrit comme des messagers portant leurs messages à pied[30], ne se servant pas du *cursus publicus* et ayant de ce fait un rayon d'action limité; ils accompagnaient également leur maître dans ses déplacements; les *cursores* étaient donc des porteurs de messages ou parfois d'objets: c'est ainsi que l'on voit Pline le Jeune adresser l'un de ses propres ouvrages à une connaissance par les soins d'un *cursor*; Pline invite au passage son correspondant à ne pas omettre de lui rembourser les frais de poste qu'il a dû avancer[31]!

C'est donc à un *cursor*, membre de son *officium,* que Pilate confie la charge d'aller remettre ce qui est presque davantage une invitation à se rendre à la résidence du gouverneur qu'une véritable convocation en justice; Pilate, ce faisant, est coupable d'un vice de forme, qui n'échappe pas à la sagacité des Juifs; ces derniers s'indignent, en effet, de ce qu'il n'a pas recouru, comme il aurait dû le faire, aux services d'un héraut (*praeco*): « Pour-

---

dence », *Dumbarton Oaks Papers*, 36, 1982, p. 127-153, part. p. 128-129 et n. 5, qui donne la bibliographie sur le sujet; voir aussi l'ouvrage récent de B. Rochette, *Le latin dans le monde grec. Recherches sur la diffusion de la langue et des lettres latines dans les provinces hellénophones*, Collection "Latomus", 233, Bruxelles, 1997. Nous remercions Mme Annick Martin et Rémi Gounelle d'avoir corrigé notre approche de la question et de nous avoir communiqué ces références. L'intervention de R. Gounelle, faite dans le cadre des rencontres de l'AELAC, portait d'ailleurs sur « Les traductions de textes apocryphes et hagiographiques du latin en grec ». Il a, à cette occasion, dressé la liste des latinismes figurant dans les *Actes de Pilate* grecs. La grande majorité relève du vocabulaire officiel; H.J. Mason, dans *Greek Terms for Roman Institutions. A Lexikon and Analysis*, Toronto, 1984, note p. 11: « This growing use of latin terms seems to have started about the time of the Severi ».

28. Les *cursores* sont encore appelés *tabellarii* lorsqu'ils relèvent d'un *tabularium*.

29. G. Boulvert, *Esclaves et affranchis impériaux sous le Haut-Empire romain,* Naples, 1970, p. 185, et n. 657.

30. Voir, en effet, Sénèque, *Ep*., 78, 20, 3.

31. Pline le Jeune, *Ep*., 7, 12, 6; voir aussi Martial, *Epigrammaton libri*, 3, 100, 1.

quoi n'as-tu pas ordonné qu'il entre convoqué par un héraut, mais par l'intermédiaire d'un messager », lui disent-ils, De fait, le gouverneur comptait également parmi les membres de son *officium* un ou plusieurs *praecones*, esclaves ou affranchis impériaux chargés de crier les déclarations et les commandements du gouverneur; en matière criminelle, rappelle encore G. Boulvert, le *praeco* appelait les parties, les avocats et les témoins[32]. Dans le cadre de la procédure réclamée par les Juifs, c'est donc à un héraut que Pilate aurait dû faire appel, et non à un simple messager; s'il recourt ainsi aux services du *cursor*, c'est, sous-entendent les Juifs, parce que Pilate sait que ce courrier est, tout comme lui, un sympathisant du Christ; c'est peut-être aussi pour faire de la convocation du Christ davantage une invitation qu'un ordre de comparution immédiate.

Il faut encore noter à propos du terme héraut que le grec se contente une nouvelle fois d'une transcription faite à partir du latin: la version grecque dit, en effet, διατί ὑπὸ πραίκωνος ... ἀλλ' ὑπὸ κούρσωρος, alors que le terme κῆρυξ pouvait fort bien être utilisé.

Le messager transmet donc au Christ la convocation de Pilate, en lui disant que le gouverneur (*praeses* en latin, ἡγεμών en grec) l'appelle. Le terme *praeses*, qui désigne un gouverneur au sens large, sans nullement rendre compte de son rang social (équestre ou sénatorial), est utilisé dès le II^e^ s., mais c'est surtout à partir du III^e^ s. et particulièrement dans la seconde moitié du siècle qu'il se répand pour désigner alors la plupart des gouverneurs de province, notamment ceux de rang équestre, ce qu'était Pilate[33]; voici un nouvel indice en faveur d'une date de rédaction tardive. Écrits plus tôt, les *Actes de Pilate* auraient certainement donné à Pilate son titre de préfet, à défaut celui de procurateur.

L'entrée du Christ (1, 2-5)

Le Christ fait son entrée dans le prétoire dans des conditions particulières, pour ne pas dire énigmatiques: le messager, en effet, s'incline devant lui et déroule une étoffe qu'il l'invite à fouler du pied (1, 2). Le grec emploie le verbe προσεκύνησεν pour décrire la manière dont le *cursor* s'incline devant le Christ; le latin dit *adorans*. Le verbe grec n'est pas sans évoquer le rite

---

32. G. Boulvert, *op. cit.*, p. 335 et n. 5; Suétone, *Tib.*, 12: « il reparut tout à coup avec des appariteurs, cita son insulteur à son tribunal par la voix d'un crieur public, et le fit traîner en prison ».

33. F. Jacques, J. Scheid, *Rome et l'intégration de l'empire (44 av. J.-C.-260 ap. J.-C.)*, t. 1: *Les structures de l'Empire romain*, Paris, 1990, p. 172.

de la proskynèse qui entre dans les mœurs à partir du règne de Dioclétien, et que l'on appelle également l'adoration de la pourpre (*adoratio purpurae*)[34]; le mouvement consistait à infléchir légèrement les genoux et à baiser le bas du manteau impérial. C'est une inclinaison similaire que le *cursor* exécute devant la personne du Christ.

En ce qui concerne l'étoffe, le grec parle successivement de τὸ καθάπλωμα et de τὸ φάκιαλιον ou φακεώλιον; le premier dérive du verbe καθαπλόω, "déployer"; le second est attesté à plusieurs reprises au III^e^ s., notamment dans l'Édit de Dioclétien[35]; le latin emploie pour sa part la formule *fasciale inuolutorium*, puis *fasciale* (ou *faciale*) *quod tenebat in manu. Fasciale* vient de *fascia*, "la bande", "la bandelette"; *inuolutorium* dérive d'*inuoluto*, "envelopper", "enrouler"; l'expression désigne donc une bande d'étoffe enroulée; à quoi peut-il être fait allusion? Peut-être à un mouchoir d'assez grande dimension (son usage était alors connu, mais le mot se dit plutôt *sudarium* ou *orarium*[36]); on ne peut exclure que le *cursor* ait disposé d'une telle étoffe pour s'éponger et se dépoussiérer; dans les passages où le philosophe Sénèque parle de *cursores*, il est régulièrement fait allusion à la poussière que ces derniers soulevaient[37]. Une interprétation, en revanche, est à exclure: celle qui identifierait dans ce

---

34. A. Chastagnol, *L'évolution politique, sociale et économique du monde romain de Dioclétien à Julien (284-363)*, Paris, 1982, p. 97; voir, entre autres, Eutrope, *Breuiarium*, 9, 26: « Le premier, ... il exigea d'être adoré, alors que l'on saluait tous ses prédécesseurs. Il orna ses vêtements et ses chaussures de pierres précieuses » (trad. S. Ratti, Besançon, 1996); voir aussi Ammien Marcellin, *Historiae*, 15, 5, 18.

35. *PTeb*, 406, 18: φακίανον (ou φακιάλιον) λινοῦν καινόν (266 ap. J.-C.); *Édit de Dioclétien*, 26, 99: *Facialium [pura]rum* / φακιαλίων ἀσήμων; 26, 114: *Item lini quod a forma tertia supra scripta habetur facialia* / ἅπερ ἀπὸ φώρμης γ' τῆς προειρημένης καταδείστερα εἶεν φακιάλια; 27, 23: *[Facialium - - blattosemorum clavantium]* / φακιαλίων σημιοτῶν βλαττοσήμων. Voir M. Giacchero, *Edictum Diocletiani et collegarum de pretiis rerum uenalium*, Gênes, 1974. L'auteur traduit *facialia* par "fazzoletti per viso", autrement dit par "foulard".

36. Voir E. Cahen, *s. u.* "orarium", *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, éd. Ch. Daremberg-E. Saglio, Paris, p. 223-225. Il semble qu'au Bas-Empire, les personnages conviés au palais impérial aient été munis d'un tel accessoire; *ibid.*, p. 224; l'auteur pourrait avoir transposé cette pratique devenue courante; son intention était ce faisant très claire: il s'agissait de souligner la divinité du Christ; dérouler une étoffe devant lui, c'était, pour le *cursor*, une façon de lui manifester sa dévotion et de lui permettre de se nettoyer des souillures du dehors.

37. Sénèque, *Ep.*, 87, 9, 6 et 123, 7, 3.

tissu des linges entourant les faisceaux[38]; les représentations figurées que l'on a des faisceaux romains montrent des courroies ou des lanières enserrant les baguettes de bois, mais nullement des morceaux de tissu ou de linge. De plus, mais le narrateur ignorait peut-être ce détail, il n'y avait pas de faisceaux dans l'entourage du préfet de Judée, qui, comme on l'a rappelé en commençant[39], en était personnellement dépourvu, étant fonctionnaire et non magistrat, et de surcroît de rang équestre et non sénatorial; l'hypothèse d'un linge enroulé autour de faisceaux doit donc être abandonnée; sans doute doit-on privilégier celle du mouchoir[40].

L'épisode du fléchissement des enseignes (1, 5)

L'entrée du Christ dans le prétoire s'accompagne d'un signe extraordinaire: des enseignes, portées par des *signiferi*, s'inclinent devant lui[41]. Cet épisode conduit à s'interroger sur les forces armées présentes en Judée et à Jérusalem notamment, sur leur nombre et sur leur nature[42]. On est sur ce point assez mal renseigné; à cette date, en Judée, on ne rencontre que des unités auxiliaires (ailes de cavaliers et cohortes de fantassins), en aucune manière des légionnaires (à moins que ceux-ci n'aient été appelés en renfort par le préfet et soient venus depuis leur garnison syrienne). Selon les spécialistes de l'armée romaine et de la Judée, il y aurait eu à l'époque du procès du Christ cinq cohortes de fantassins et une aile de cavaliers pour toute la province, soit environ 3000 hommes[43]; l'identité des unités et leur répartition sur le territoire provincial sont loin d'être parfaitement connues: il y avait une cohorte à Césarée dans les années 35/40, la *cohors II Italica ciuium Romanorum*, citée dans les *Actes des Apôtres*, 10, mais rien ne prouve qu'elle existait déjà au temps du procès du Christ. Ces unités auxiliaires tenaient garnison dans diverses places; les lieux habituels de casernement

---

38. C'est l'interprétation que donne, par exemple, F. Quéré dans sa traduction des *Actes de Pilate* (*Évangiles apocryphes*, Paris, 1983, p. 129).

39. Voir *supra*, p. 10.

40. Nous rejoignons sur ce point la position de R. Gounelle exposée dans *Apocrypha*, 8, 1997, p. 125-126.

41. Voir sur cet épisode J.-D. Dubois, « L'affaire des étendards de Pilate. Le premier chapitre des *Actes de Pilate* », *Studia patristica*, XIX, ed. E. Livingstone, Louvain, 1989, p. 351-358; G.W.H., Lampe, « The trial of Jesus in the *Acta Pilati* », E. Bammel-C. F. D. Moule ed., *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge, 1984, p. 173-182; R. Gounelle, « La divinité du Christ est-elle une question centrale dans le procès de Jésus rapporté par les *Acta Pilati*? », *Apocrypha*, 8, 1997, p. 121-136.

42. J.-P. Lémonon, *op. cit.*, p. 100-105.

43. Flavius Josèphe , *Ant. Iud.*, 19, 365.

étaient Césarée et Sébaste; d'après Flavius Josèphe et *Actes*, 21, 31, il y avait une cohorte à Jérusalem, dans la forteresse Antonia, des soldats gardant, par ailleurs, le Palais d'Hérode[44]. On n'en sait guère plus et le peu que l'on sait incite à penser qu'à Jérusalem – dont la population pouvait être de l'ordre de 30 à 35000 habitants, les forces armées étaient relativement réduites; elles se résumaient à plus ou moins une cohorte, soit entre 500 et 600 hommes, renforcée peut-être périodiquement par le contingent d'auxiliaires qui ne manquait pas d'accompagner le préfet dans ses déplacements.

La présence d'enseignes et de porteurs d'enseignes à Jérusalem est-elle vraisemblable? La réponse est positive, à une réserve près, comme on le verra plus loin. Même si l'enseigne est par essence un emblème légionnaire, il s'en trouvait également dans les unités auxiliaires. Une enseigne se présentait sous la forme d'une hampe en bois, sur laquelle était accrochés un certain nombre d'éléments décoratifs, parmi lesquels des récompenses militaires remportées par l'unité: couronnes, phalères, enrichis parfois de portraits d'empereurs; parfois aussi, un *uexillum*, carré d'étoffe de couleur pourpre, ou des bandelettes de même teinte étaient suspendus à une petite barre de bois, perpendiculaire à la hampe. Ces enseignes étaient portées par des soldats sortis du rang, les *signiferi*. Dans les légions, on comptait trente enseignes, à raison de trois par cohorte[45]. On pense, par comparaison, qu'il devait y avoir pareillement trois enseignes par cohorte auxiliaire[46]. On notera, en passant, que l'une des enluminures reproduites dans la traduction de R. Gounelle et Z. Izydorczyk (p. 130), qui provient d'un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Madrid (XIII^{e}-XIV^{e} s.), présente précisément trois porteurs d'enseignes; ces enseignes sont surmontées de têtes, sans doute des portraits de l'empereur; le texte latin parle de fait des *capita signorum*, c'est-à-dire des extrémités des enseignes, terme que l'enlumineur aura pris dans son sens premier de "tête"; en réalité, les portraits de l'empereur n'étaient pas fixés au sommet des enseignes mais sur les macarons enfilés autour de la hampe. L'enlumineur, cependant, commet une importante erreur: il est exclu qu'il y ait eu des effigies impériales à Jérusalem, comme le prouve l'épisode, relaté par Flavius Josèphe, des

---

44. Flavius Josèphe, *Bell. Iud.*, 5, 244 et 2, 223-224.

45. L'enseigne est l'emblème d'un manipule, réunion de deux centuries; une cohorte compte six centuries et, par conséquent, trois enseignes manipulaires.

46. C'est du moins l'avis de F. Bérard, professeur à l'Université Lumière-Lyon II, et spécialiste de l'armée du Haut-Empire, consulté sur ce point.

enseignes à effigies impériales que Pilate avait tenté d'introduire à Rome, épisode dont il sera question plus loin.

Ces enseignes avaient une hampe qui descendait jusqu'au sol et pouvait ainsi être fichée en terre. Sur tous les reliefs que nous avons pu observer, les enseignes sont portées bien droites, y compris lorsque les signifers sont en présence de l'empereur; il ne semble donc pas qu'elles aient été inclinées; sans doute y a-t-il eu confusion (ou ignorance) dans l'esprit de l'auteur, car ce sont plutôt les faisceaux qui pouvaient être inclinés; Pline l'Ancien rapporte ainsi que Pompée étant un jour « près d'entrer chez Posidonius, philosophe célèbre, défendit aux licteurs de frapper à l'huis comme c'était l'usage, et inclina devant la porte de la science ses faisceaux, lui à qui s'étaient soumis l'Orient et l'Occident » (*fasces litterarum ianuae submisit*)[47].

D'ailleurs, comme l'avait déjà remarqué Dobschütz dans son article sur le procès du Christ d'après les *Acta Pilati*[48], la présence d'enseignes dans l'entourage de Pilate exerçant ses fonctions de *iudex*, est invraisemblable. Les enseignes sont destinées à exalter la puissance romaine dans un contexte militaire, et non, comme ici, dans le cadre d'une procédure judiciaire. Une fois encore, l'auteur témoigne de son ignorance des structures juridico-militaires romaines, ou du moins des pratiques qui avaient cours dans un tel contexte. Il faut donc conclure à la présence vraisemblable d'enseignes à Jérusalem, mais exclure qu'il ait pu s'en trouver en contexte judiciaire.

Il nous faut chercher les raisons de l'insertion dans le récit de cet épisode du fléchissement des enseignes et ce que cet épisode révèle: il est possible tout d'abord qu'il s'agisse d'un écho à plusieurs textes bibliques, tels *Isaïe*, 45, 23: « Oui, devant moi, tout genou fléchira » ou *Romains*, 14, 11: « Car il est écrit: Par ma vie, dit le Seigneur, tout genou devant moi fléchira »; il est, par ailleurs, difficile de ne pas faire le lien entre cet épisode et celui de l'introduction des effigies impériales tentée en vain par Pilate, épisode que Flavius Josèphe relate dans la *Guerre des*

---

47. Pline l'Ancien, *Hist. nat.*, 7, 31, 112. D'une rapide enquête menée sur le CDRom du *TLL* il ressort que l'on n'a aucune attestation d'inclinaison d'enseignes en signe d'hommage, mais que l'on en a pour les faisceaux. Sur ce témoignage de Pline l'Ancien, voir C. Chabrol, « Remarques sur deux apocryphes (Actes de Pilate et Évangile de Pierre) », dans C. Chabrol-L. Marin, *Le récit évangélique*, Coll. "Bibliothèque de Science Religieuse", Paris, 1974, p. 66-73, part. p. 66; voir aussi R. Gounelle, *loc. cit.*, p. 124-125.

48. E. von Dobschütz, « Der Process Jesu nach den Acta Pilati », *Zeitschrift für die neutestamentische Wissenschaft*, 3, 1902, p. 89-114.

Juifs et dans les *Antiquités juives*[49] Cette initiative de Pilate, une fois découverte, avait suscité le courroux des Juifs, qui y avaient vu une infraction à la Loi mosaïque, interdisant d'exposer « aucune figure dans la ville »; Pilate avait été tenté de forcer l'oppposition juive; Flavius Josèphe rapporte qu'au bout de cinq jours de résistance, il prit place à son tribunal (ἐπὶ βῆματο) dans le grand stade de Césarée; devant l'intransigeance des Juifs, il dut renoncer à son projet et ordonner de remporter les enseignes à Césarée.

La Loi mosaïque, en effet, interdisait la présence, à Jérusalem, de toute représentation de figure humaine fût-ce celle de l'empereur. Cette interdiction se trouve dans le Décalogue (*Exode* 20, 4-5: « Tu ne te prosterneras pas devant elles, et tu ne leur rendras pas de culte », et *Deutéronome* 5, 8: « Tu ne feras pas d'image et aucune représentation de ce qui est dans les cieux en haut, ou de ce qui est sur la terre ici-bas, ou de ce qui est dans les eaux, au-dessous de la terre »). Dans les *Acta Pilati*, on ignore si les enseignes portaient, ou non, des effigies impériales; le débat ne porte plus sur le respect ou l'infraction aux coutumes locales et aux usages ancestraux, débat qui oppose les Juifs aux Romains; le débat porte sur la reconnaissance ou le refus de reconnaître la divinité du Christ; il n'est plus question du respect de la Loi mosaïque, mais de la reconnaissance de son accomplissement et de son dépassement en la personne du Christ; cet épisode trouve donc sa place dans le cadre d'un débat entre Juifs ou entre Juifs et chrétiens relatif à la nature de la personne du Christ. Le récit de Flavius Josèphe sert peut-être de toile de fond ou de révélateur du véritable problème: celui de la divinité du Christ que les Juifs sont invités à accepter.

Troisième élément d'explication: il est possible de voir dans ce récit, comme dans le cas du messager de Pilate adorant le Christ, une allusion au rite de la proskynèse, introduit à partir du règne de Dioclétien et dont Aurélius Victor, dans la seconde moitié du IV^{e} s., donne la signification profonde: « Le premier de tous, Dioclétien, souffrit qu'on l'adorât et qu'on s'adressât à lui comme à un dieu[50] ». Il s'agissait bien d'un geste cultuel, manifestant la sacralisation ou la divinité de la personne du prince régnant et de son pouvoir. Les porteurs d'enseignes, tout en s'inclinant eux-mêmes devant le Christ, auraient ainsi fait fléchir leur hampe. En intégrant ce geste dans le corps de son récit,

---

49. Flavius Josèphe, *Bell. Iud.*, 2, 169-174 (τὰς Καίσαρος εἰκόνας, αἳ σημαῖαι καλοῦντα) et *Ant. Iud.*, 18, 55-59 (πρότομας Καίσαρος αἳ ταῖς σημαῖαις πρόσησαν). Sur cet épisode, voir J.-P. Lémonon, *op. cit.*, p. 137-157.
50. Aurélius Victor, *Caes.*, 39, 4.

le narrateur cherchait peut-être à toucher ses lecteurs, les invitant à un acte de reconnaissance et de foi.

Mais on peut encore se demander si l'on n'a pas également, avec ce récit très détaillé, la reprise d'un *topos* littéraire classique; les *prodigia* ou événements prodigieux, extraordinaires, sont, on le sait, monnaie courante dans la littérature classique; en rapport avec ce récit, nous pensons plus particulièrement à l'un d'entre eux, sur lequel G. Dumézil s'est en son temps étendu[51]; il s'agit des lances du dieu Mars, les *hastae Martis*, conservées dans différents sanctuaires, à Rome et dans d'autres villes du Latium; il arrivait que ces lances se mettent à remuer d'elles-mêmes, faisant apparemment du bruit et annonçant par là des événements dangereux. Les historiens anciens notent: « hastae Martis sponte sua motae sunt[52] », s'inspirant des relevés officiels de prodiges. G. Dumézil a étudié la formule *sponte sua* et en a conclu que c'est l'invisible Mars qui leur donne le branle, « c'est lui qui les meut quand elles se meuvent »[53]. Il n'est pas impossible que le narrateur des *Acta Pilati* ait procédé, sciemment ou non, à une christianisation de ce *topos* littéraire; de fait, ce ne sont plus les lances de Mars qui bougent d'elles-mêmes mais les enseignes qui, de leur propre mouvement, s'inclinent devant la divinité du Christ. Le dieu n'est plus invisible comme dans le cas des lances qui révèlent le dieu Mars; le Christ, Dieu fait homme, est bien visible et par sa seule présence fait s'incliner d'elles-mêmes les enseignes que portent les soldats. Le narrateur prend soin de montrer que ce ne sont pas les soldats qui ont mis les enseignes en mouvement; Pilate, à cette fin, fait sortir puis de nouveau entrer le Christ tandis que douze Juifs forts et puissants portent les enseignes, en lieu et place des signifers; le test se révèle, si l'on peut dire, concluant, puisque les enseignes fléchissent de nouveau et adorent le Christ.

Que penser de ce test ordonné par Pilate, pour lequel on fit appel à douze Juifs, répartis en deux groupes de six? Est-ce à dire qu'il n'y avait que deux enseignes dans le prétoire? Mais six personnes n'étaient pas nécessaires pour porter deux enseignes; il n'y avait en règle générale qu'un individu pour ce faire. Certes, il s'agissait ici de tenir les enseignes aussi fermement que possible afin d'être assuré que seule une force divine pouvait être à l'œuvre. Quant à imaginer qu'il y ait eu douze enseignes, c'est évidemment impossible, puisque cela aurait signifié qu'il y

---

51. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1974.
52. Tite Live, 24, 10, 10; des formules voisines se rencontrent en 21, 62, 4 et 22, 1, 11; Aulu Gelle, *Noctes atticae*, 4, 6, 2; Dion Cassius, 44, 17.
53. G. Dumézil, *op. cit.*, p. 42.

avait quatre cohortes présentes dans la ville où se tint le procès. Il ne faut donc pas chercher à tirer de ce passage des enseignements historiques sur les forces armées présentes à Jérusalem (ou à Césarée Maritime), mais voir sans doute dans ces douze Juifs une allusion aux douze tribus d'Israël, comme si c'est l'ensemble du peuple juif qui était invité à s'incliner et, ce faisant, à reconnaître, la divinité du Christ.

Un mot encore sur cet épisode et plus particulièrement sur le terme grec employé pour désigner les enseignes; le grec possède le terme τὸ σημεῖον ; c'est ce terme, par exemple, que Flavius Josèphe utilise dans le récit qu'il donne de l'introduction par Pilate des enseignes à Jérusalem; dans les *Acta Pilati*, on remarque que le grec se contente une nouvelle fois d'une transcription du latin *signum*; le terme utilisé est τὰ σίγνα.

A propos de cet épisode du fléchissement des enseignes, il faut encore s'arrêter un instant sur l'échange entre Pilate et les porte-enseignes; Pilate leur demande (1, 5): « Pourquoi avez-vous agi ainsi? », pensant que c'est eux qui ont incliné les enseignes; mais eux de lui répondre: « Nous sommes païens et serviteurs de temples. Comment aurions-nous pu l'adorer? ». Précédemment déjà, les Juifs s'étaient écriés contre le messager de Pilate (1, 4): « D'où vient que toi qui es païen, tu (aies compris) des choses en hébreu? »; c'est du moins ainsi qu'ont traduit R. Gounelle et Z. Izydorczyk. Revenons sur les termes employés par le narrateur à propos du *cursor* et des signifers. Concernant le *cursor*, le grec emploie la formule πόθεν δὲ σοὶ τὸ ἑλληνιστί, que l'on peut traduire par « D'où vient que toi, (tu comprennes leurs clameurs) en grec? », tandis que le latin utilise la formule *Unde tibi, cum sis Greius, Ebraica?*, « D'où vient que toi qui es Grec tu comprennes (ou aies compris) des choses en hébreu? »; le *cursor*, employé de l'*officium* du gouverneur parle, en effet, le grec et non l'hébreu et reçoit les ordres de Pilate en grec. Il semble qu'on soit bien là au cœur d'un débat ayant trait à la langue et non à la religion du messager; les Juifs s'étonnent, en effet, que celui-ci ait compris la signification de *Hosanna* et le *cursor* leur explique qu'il a demandé à un Juif ce que cette expression signifiait; il ne faut donc pas, selon nous, traduire par "toi qui es païen", mais par "toi qui es grec", le *cursor* étant manifestement un grec originaire de Palestine ou, plus largement, du bassin oriental de la Méditerranée. Cet échange n'est pas sans rappeler celui de l'apôtre Paul, arrêté à Jérusalem par le tribun Claudius Lysias, citoyen de fraîche date, qui s'étonne qu'il parle grec[54]; on ignore s'il faut établir un lien entre le *cur-*

54. *Actes*, 21, 37-40.

sor, messager ou envoyé de Pilate et l'apôtre Paul, qui se considérait comme envoyé de Dieu.

A propos des porte-enseignes qui se récrient d'avoir incliné les enseignes devant le Christ, le texte grec dit: Ἡμεῖς ἄνδρες Ἕλληνές ἐσμεν καὶ ἱερόδουλοι, c'est-à-dire littéralement « nous sommes grecs et serviteurs (ou esclaves) de temples »; le latin, quant à lui, dit *Nos uiri pagani sumus et serui templorum*, « nous sommes païens et serviteurs de temples »; dans le texte latin, le débat porte nettement sur la religion des porte-enseignes, qui s'insurgent d'être soupçonnés par les Juifs de christianophilie; ils affirment donc haut et fort leurs convictions païennes; dans ce cas précis, l'équivalent grec ἕλληνες a bien le sens de païen, par opposition au judaïsme et au christianisme. Le terme *paganus*, employé dans ce sens religieux, renvoie nécessairement au plus tôt au III^e^ s.[55], et plus probablement au IV^e^ s., car c'est alors qu'il devient d'un usage courant pour désigner les polythéistes qui restent fidèles à leur religion[56]. Voilà un nouvel indice plaidant en faveur d'une date de rédaction tardive de ce texte. Quant à la qualité de serviteurs de temples, le grec emploie un terme bien connu en milieu hellénique: celui de ἱερόδουλοι, qui désigne le plus souvent des paysans travaillant les terres d'un sanctuaire ou résidant sur un territoire contrôlé par un sanctuaire; il s'agit de paysans dépendants, mais pas nécessairement de condition servile, que l'on rencontre dans la partie orientale de l'empire, en Asie Mineure (en Anatolie notamment) et en Syrie; selon M. Sartre[57], le terme peut aussi désigner d'autres catégories d'individus consacrés et placés librement au service d'un dieu, sans rapport avec l'exploitation de la terre. C'est avec un sens bien évidemment métaphorique que le mot est utilisé dans la version grecque des *Acta Pilati*; sa présence indique sans doute qu'il existait toujours au IV^e^ s. de véritables ἱερόδουλοι, employés au service ou à l'exploitation d'un sanctuaire.

Autres éléments de l'accusation (2, 3-4, 5)

Au chap. 2, 3, les Juifs abandonnent temporairement le terrain de la magie qui ne semble pas avoir convaincu Pilate et lancent d'autres accusations à l'encontre du Christ: celle d'être né de la débauche, *ex fornicatione*, d'avoir été à l'origine du massa-

---

55. Tertullien, *De cor.*, 11, 28.

56. Th. Mommsen, *Droit pénal*, 2, p. 316 et n. 2. Une recherche menée sur le CDRom CLCLT confirme les propos de Th. Mommsen.

57. M. Sartre, *L'Asie Mineure et l'Anatolie d'Alexandre à Dioclétien, IV^e^ siècle av. J.-C./III^e^ siècle ap. J.-C.*, p. 286; *Idem, D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique, IV^e^ siècle av. J.-C.-III^e^ siècle ap. J.-C.*, p. 745.

cre des Saints Innocents et d'avoir fui en Égypte avec ses père et mère. Ces nouvelles accusations sont l'occasion d'échanges houleux entre Juifs, les uns bienveillants, les autres hostiles au Christ; les premiers sont au nombre de douze, comme les douze Juifs auxquels on fit refaire le test des enseignes; c'est encore, semble-t-il, l'ensemble du peuple juif qui est ainsi invité à ne pas verser dans la diffamation et à ne pas accorder de crédit à l'accusation de débauche, dont, on notera en passant, qu'elle n'est pas nouvelle, puisqu'elle figure déjà dans le *Discours vrai* de Celse notamment. Les Juifs bienveillants se font accuser par les Juifs hostiles au Christ d'être des prosélytes, c'est-à-dire à leurs yeux, des païens récemment convertis au judaïsme et dont les convictions sont, de ce fait, douteuses. Les Juifs bienveillants affirment avec vigueur leurs origines juives.

Comme pour l'accusation récurrente de magie, analysée plus haut, on peut se demander si ce débat *intra* Juifs, qui débouche sur une accusation de prosélytisme, n'est pas à raccorder à la conjoncture politico-religieuse de la seconde moitié du IV^e^ s. et à la législation afférente; de fait, plusieurs lois promulguées dans les dernières décennies du IV^e^ s. et les premières du V^e^ s. témoignent de la dégradation de la situation des Juifs de l'Empire; leurs pratiques ne sont pas interdites, mais le prosélytisme l'est officiellement à partir de 393[58]; en 409, une loi punit de mort toute conversion au judaïsme; précédemment, les mariages entre Juifs et chrétiens avaient été sanctionnés et menacés des mêmes châtiments que l'adultère. La situation des Juifs s'aggrave brutalement sous Théodose II: ils sont alors exclus des fonctions publiques, la taxe perçue par le clergé juif est affectée au fisc...[59]. Ajoutons encore l'édit supposé avoir été promulgué par Septime Sévère au début du III^e^ s., qui interdisait tout prosélytisme, aussi bien juif que chrétien; l'*Histoire Auguste,* qui rapporte cette décision impériale, est l'unique source à en faire état[60]; or il s'agit d'un ouvrage dont on sait aujourd'hui qu'il date des dernières années du IV^e^ s. ou des toutes premières du V^e^ s.; on n'exclut pas que cet édit prêté à Septime Sévère soit en réalité le reflet d'une législation contem-

---

58. *CTh*, 16, 8, 9 (393); *CTh*, 16, 7, 3 (383); *CTh*, 3, 7, 2 (= 9, 7, 5; 388); *CTh*, 3, 1, 5 (384); *CTh*, 16, 8, 19 (409); *CTh*, 16, 9, 3 (415); voir *Histoire du christianisme*, 2. *Naissance d'une chrétienté (250-430),* Paris, 1995, p. 404-406.

59. *CTh*, 16, 8, 16 (404); *CTh*, 16, 8, 24 (418); *CTh*, 16, 8, 29 (429).

60. *SHA, Seu.*, 17, 1: « Iudaeos fieri sub graui poena uetuit. Idem etiam de Christianis sanxit. »

poraine de la rédaction de l'ouvrage[61]. L'accusation de prosélytisme ne pouvait donc laisser un lecteur du IV^e^ s. insensible, même si le prosélytisme condamné par la loi romaine n'est pas celui que les Juifs des *Acta Pilati* pourfendent; la loi interdisait, en effet, le zèle déployé pour répandre la foi juive, tandis que les Juifs méchants des *Actes de Pilate* s'en prennent au manque de conviction des Juifs dévots, soupçonnés d'être des païens récemment convertis; ils ne contestent pas le principe des conversions mais leur sincérité et leur profondeur. Dans ce passage, le narrateur veut donc signifier qu'il n'y a pas lieu de douter des convictions des Juifs qui se montrent favorables au Christ. Il veut ultimement convaincre ceux qui seraient tentés de se convertir qu'ils n'ont pas à redouter d'être traités de prosélytes, les chrétiens étant dépourvus de préjugés antijudaïques; se montrer favorable au Christ, ce n'était pas prouver la tiédeur de ses convictions juives mais accepter de reconnaître en lui le fils de Dieu.

A partir du chap. 2, 3, où est formulée à l'encontre du Christ l'accusation selon laquelle il est né de la débauche, le narrateur met surtout l'accent sur les querelles internes aux Juifs; un nouveau groupe d'acteurs apparaît sur scène: celui des Juifs bienveillants, qui ne veulent pas verser dans la diffamation. Pilate, au chap. 3, 1, finit par perdre patience et par s'emporter: « Je prends à témoin le soleil (*testem habeo solem*) de ce que je n'ai trouvé aucune faute en cet homme »; jurer par le soleil, prendre *Sol* à témoin sont des pratiques attestées à plusieurs reprises dans la littérature classique, notamment chez Virgile: « Esto nunc Sol testis[62] »; c'est pourquoi, et quoique le culte solaire ait connu un fort succès au III^e^ s. et au début du IV^e^ s., il nous semble à première vue délicat de faire de cette prise à témoin un critère de datation. Toutefois, on sait qu'à l'époque tardive, les chrétiens appliquèrent au Christ le nom de *Sol iustitiae*, emprunté au prophète Malachie[63]; l'astre qui illumine la terre devint ainsi le symbole sensible du Logos qui avait éclairé les

---

61. L'*Histoire Auguste* revêt toutes les apparences d'un pamphlet religieux, social et politique; l'auteur règle ses comptes avec son époque; voir J. Straub, *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike. Untersuchungen über Zeit und Tendenz der Historia Augusta*, Bonn, 1963.

62. Virgile, *Aeneis*, 12, 176, 3, que l'on retrouve au V^e^ s. chez Servius, *In Vergilii Aen. Libros*, 12, 176, 3: « Sit mihi Sol testis »; voir aussi Juvénal, *Sat*., 1, 13, 78: « per solis radios... iurat ». Voir S. Berrens, *Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I. (193-337 n. Chr.)*, Coll. "Historia Einzelschriften", 185, Stuttgart, 2004, p. 139.

63. Malachie, 4, 2.

ténèbres du monde. On ne peut exclure que le narrateur ait à dessein mis le nom de cette divinité dans la bouche de Pilate.

Certains des Juifs bienveillants se mettent à pleurer au vu des menaces pesant sur le Christ (4, 5); parmi eux se trouvent Nicodème et plusieurs Juifs miraculeusement guéris par Jésus. À partir du chap. 5 et jusqu'au chap. 9, le Christ n'apparaît plus; le projecteur le laisse totalement dans l'ombre pour se braquer sur les Juifs qui laissent éclater leurs divisions. Le Christ ne réapparaît qu'au chap. 9, pour entendre la sentence de condamnation finalement prononcée contre lui.

La sentence de condamnation (chap. 9)

Le motif de condamnation retenu par Pilate est en apparence conforme à celui qui figure dans les textes canoniques, mais en apparence seulement: c'est l'appellation de Roi des Juifs qui justifie chez les quatre évangélistes la sentence de condamnation; dans les *Acta Pilati*, aussi, mais la formule de Pilate est très différente de celle que l'on trouve dans les Évangiles; le latin dit: *Genus tuum (com)probauit te ut regem*, ce que R. Gounelle et Z. Izydorczyk traduisent par « ton peuple t'a reconnu comme roi »; F. Quéré, quant à elle, dans sa traduction de la recension grecque A, traduit τὸ ἔθνος τὸ σὸν κατήλεγξέ σε ὡς βασιλέα par « Ta nation a démenti que tu fusses roi »[64]; cette traduction est inexacte et aboutit à donner au motif de condamnation une signification exactement contraire de celle que donne la version latine. En réalité, le verbe καταλέγω, employé ici à l'aoriste, signifie "compter pour", "regarder comme"; il convient donc de traduire par « Ta nation t'a reconnu comme roi »; le sens est dès lors le même que celui de la version latine.

C'est la peur qui inspire à Pilate cette sentence de condamnation, celle d'être débordé et de voir l'ordre public perturbé; on retrouve, au passage, l'obsession du pouvoir romain concernant le maintien de l'ordre public. Pilate condamne Jésus parce que le peuple juif − c'est-à-dire en réalité la fraction qui est favorable au Christ − a reconnu dans le Christ le roi des Juifs; Pilate, fonctionnaire loyal, ne pouvait le tolérer.

À quoi Pilate condamne-t-il le Christ? À être dans un premier temps flagellé, puis mis en croix. La correction corporelle existe bien en droit romain, soit comme châtiment principal, soit comme peine accessoire, comme c'est le cas ici. La flagellation, d'après ce que l'on sait des pratiques républicaines, précédait l'exécution et était juridiquement comprise dans la condamnation à mort; elle frappait aussi bien les hommes libres que les

---

64. *Évangiles apocryphes*, Paris, 1983, p. 138.

esclaves[65]. Dans son énoncé de la sentence, Pilate en réfère aux empereurs; il semble qu'il y ait eu altération du texte latin et qu'il faille lire « secundum statuta *piorum* principum », plutôt que *priorum*. Le grec donne pour sa part εὐσεβῶν.

Dans la version grecque, la sentence de condamnation donne lieu à une mise en scène invraisemblable: Pilate, en effet, avant de rendre son jugement, fait tirer le rideau (τὸν βῆλον) de la tribune sur laquelle il se trouve; la tribune d'un gouverneur, qui siégeait, comme on l'a rappelé plus haut, à l'extérieur du prétoire, n'a jamais comporté de rideau, lequel n'est d'ailleurs pas mentionné dans la recension latine A. L'auteur de la version grecque pèche donc par ignorance (ou négligence) des pratiques judiciaires romaines. On remarquera que le terme employé pour traduire le rideau, ὁ βῆλος, est la transcription littérale du latin *uelum*; βῆλος a pourtant en grec un tout autre sens, celui de "seuil" et, plus globalement, de "maison" ou "demeure". Son emploi, dans ce sens typiquement romain, ne devait, semble-t-il, pas susciter de confusion dans l'esprit des lecteurs[66].

Conclusion

Résumons, en guise de conclusion, les enseignements que l'on peut retirer de l'étude des *realia* d'ordre institutionnel, administratif et juridique contenus dans ce texte. Il nous semble que l'on peut en dégager au moins trois: tout d'abord, tout porte à croire que ce texte est de rédaction tardive, qu'il n'est assurément pas antérieur à la fin du III^e^ s. et qu'il est plus vraisemblablement du premier ou du deuxième tiers du IV^e^ s.; l'emploi de certains termes, tels que γόης/*maleficus,* μέγεθος/*magnitudo,* Ἕλληνες/*pagani*... incite à le penser, de même que l'importance donnée aux accusations de magie et de prosélytisme.

En deuxième lieu, il ne faut pas exclure l'idée que le rédacteur ait été un bon connaisseur de la littérature classique, alors qu'il n'est manifestement pas familier des structures juridico-militaires romaines: l'épisode du fléchissement des enseignes, s'inscrit peut-être dans le cadre d'une christianisation de certains lieux communs de la littérature classique, en l'espèce les *prodigia*, événements ou signes extraordinaires qui abondent dans les sources littéraires classiques. Doit-on ajouter − le texte est plus tardif −

---

65. Sur ce point, voir Th. Mommsen, *Droit pénal*, 3, p. 332-335.

66. Il semble, en revanche, en avoir suscité dans celui des copistes qui n'ont pas toujours compris de quoi il était question; c'est pourquoi le mot a disparu de quelques manuscrits grecs; cette disparition est à l'origine de la traduction latine A: non pas "que le rideau soit tiré" mais "que Jésus soit tiré", c'est-à-dire "qu'il soit amené". Nous remercions Rémi Gounelle des informations qu'il nous a apportées sur ce point précis.

la suite du récit et l'épisode de la descente du Christ aux Enfers, qui n'est pas sans évoquer celui d'Énée, relaté par Virgile dans l'*Énéide*? La préface du texte grec ancien, qui figure aussi dans le palimpseste de Vienne, également traduit par R. Gounelle et Z. Izydorczyk, mentionne, et l'on ne saurait passer ce détail sous silence, un certain Énée (ou Ananias[67]), qui dit avoir traduit en grec, sous Théodose II et Valentinien III, les faits et gestes accomplis sous Pilate et rédigés initialement en hébreu. Il est tentant de faire le lien entre cet Énée et le récit de la descente du Christ aux Enfers, mais c'est ce faisant se montrer peut-être trop audacieux ou insuffisamment rigoureux.

Enfin, il nous semble qu'il faut voir dans ce récit du procès du Christ un texte de propagande, un appel à la conversion; reste à savoir, bien sûr, qui est visé par le narrateur; vraisemblablement ces Juifs favorables au Christ, qui rejettent l'accusation de débauche, mais, peut-être aussi et de manière plus ambitieuse, l'ensemble des Juifs non encore convertis. On ne doit pas oublier, en effet, que, dans la suite du récit, la plupart des personnages apparaissant dans la première partie, celle du procès de Jésus, deviennent favorables au Christ ou, du moins, troquent leur agressivité contre un trouble émaillé d'étonnement et de crainte: c'est le cas de Pilate et de sa femme, mais aussi de la foule des Juifs et plus encore de leurs chefs, Anne et Caïphe. Pris dans son ensemble, le texte est donc un récit de conversion, la première partie étant une sorte de préambule contenant un appel ou une incitation à se convertir; appel apparemment suivi d'effet.

---

67. Le personnage se dit προτίκτωρ ἀπὸ ἐπάρχων, "protecteur des préfets". Le terme "protector" désigne à l'origine des officiers servant dans l'armée de campagne et dans l'entourage du prince. L'institution fit son apparition sous le règne de Valérien et Gallien, vers le milieu du III^e^ s. ap. J.-C. Sur cette institution, voir H.-J. Diesner, « Protectores (domestici) », *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, éd. G. Wissowa, W. Kroll, K. Mittelhaus, suppl. XI, Stuttgart, 1968, c. 1113-1123. La traduction que donne F. Quéré (*op. cit.*, p. 127: « garde du corps, de rang prétorien ») du titre d'Ananias est fautive; le personnage ne fut en rien de rang prétorien mais bien *protector* de préfets, dont on ignore au demeurant la nature exacte (préfet du prétoire d'Orient?). Les hauts fonctionnaires de l'État romain (préfets du prétoire, de la Ville, *magister militum*, *magister officiorum*...) disposaient de fait d'"hommes de confiance", mais ces derniers étaient habituellement appelés *domestici*. Le terme *protector* n'est plus usité au V^e^ s.; seul demeure alors le titre de *domesticus*. Le terme *protector*, qui figure dans le prologue des *Acta* Pilati , renvoie immanquablement au IV^e^ s. ap. J.-C.